نقد ابن رشد لموقف المعتزلة والأشاعرة في مسألة علاقة الذات بالصفات

Ibn Rushd's criticism of the position of the Mu'tazila and Ash'ari on the issue of the relationship of the self to the attributes

مراح التركي1 *، بليلي شفيعة[2]

[1] المدرسة العليا للأساتذة ببوزريعة (الجزائر)، merah.torki@ensb.dz

[2] المدرسة العليا للأساتذة ببوزريعة (الجزائر)، b-chafiaa@hotmail.fr

Merah Torki[1*] , [2]Chafiaa Belili

[1]High School for Teachers Bouzareah, Algiers (Algeria)

[2]High School for Teachers Bouzareah, Algiers (Algeria)

تاريخ الاستلام: 2021/07/31 تاريخ القبول: 2021/10/05 تاريخ النشر: 2021/10/25

ملخص:

اهتمت الفلسفة الإسلامية بعدة مواضيع كانت ولا تزال محل دراسة وبحث من طرف الفلاسفة والمتكلمين، خاصة تلك التي تتعلق منها بالجانب الإلهي. مثل مسألة علاقة الذات بالصفات. وقد حاولنا التطرق إلى هذا الموضوع وحصره، من خلال التركيز على نقد ابن رشد لأقاويل المعتزلة والأشاعرة بهدف معرفة أهم المعايير والأسس التي اعتمد عليها ابن رشد أثناء نقده لفرقة المعتزلة والأشاعرة من جهة، ولمعرفة موقفه من هذه المسألة من جهة أخرى. في الأخير توصلنا إلى عدة نتائج من بينها: أن المعتزلة والأشاعرة اعتمدوا على قياس الغائب على الشاهد، والتسوية بين الخالق والمخلوق، والأخطر من ذلك إذاعة ونشر التأويل للعامة. ومع ذلك يظهر لنا ميلان ابن رشد لموقف للمعتزلة أكثر على حساب الأشاعرة.

الكلمات المفتاحية: ابن رشد، الذات، الصفات، المتكلمون، نقد.

Abstract:

Islamic philosophy has been concerned with several topics that have been and are still being studied and researched by philosophers and theologians, especially those related to the divine aspect. Such as the issue of the relationship of the self to the qualities. We have tried to address and limit this topic, by focusing on Ibn Rushd's criticism of the Mu'tazila and Ash'ari hearsay, with the aim of knowing the most important criteria and foundations that Ibn Rushd relied upon during his criticism of the Mu'tazila and Ash'ari sect on the one hand, and to know his position on this issue on the other hand. In the end, we reached several conclusions, including: that the Mu'tazila and Ash'ari were based on the measurement of the absent on the witness, and the reconciliation between the Creator and the creature, and the most dangerous of which is broadcasting and disseminating interpretation to the public. Nevertheless, Ibn Rushd's tendency appears for a more Mu'tazilite position at the expense of the Ash'ari

Keywords: Averroes, subjectivity, adjectives, criticism, The speakers.

* المؤلف المرسل.

مقدمة:

اهتمت الدراسات الفلسفية الإسلامية بعديد المواضيع المهمّة، والتي جذبت اهتمام كبار الفلاسفة المسلمين خاصّة تلك المواضيع التي تنتمي إلى حقل علم الكلام، مثل مسألة خلق القرآن، وإثبات وجود الله، وإثبات وجدانيته سبحانه وتعالى وصفاته، وعلاقة هذه الصفات بذاته. وهذه النّقطة الأخيرة عرفت تصادمًا فكريًا بين المتكلّمين والفلاسفة، وتضاربت فيها وُجُهات النّظر، واختلفت فيها الرُّؤى، ويعتبر الفيلسوف المسلم ابن رشد من بين أهمّ الفلاسفة الذين كانت لهم وجهة نظر خاصّة به حول مسألة الصفات الإلهيّة، والمتأمّل في تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي يجد أنّ هذه المسألة كانت محلّ نقاش الفِرق الكلاميّة الإسلاميّة قبل ابن رشد، خاصّة بين فرقة المعتزلة وفرقة الأشاعرة، حيث ذهبت المعتزلة إلى القول إنّ الذات والصّفات شيء واحد، وذهبت الأشاعرة إلى القول بأنّ الصفات زائدة على الذات وهي مجرّد صفات معنويّة.

والمعروف عن ابن رشد أنّه وجّه انتقادات لاذعة للمتكلّمين في مختلف المسائل الكلامية، وصنّفهم ضِمن صِنف الجدليون، ولكنّه كان دائماً يعطي البديل والذي في الغالب يكون مبنيًا على هذه الانتقادات، وهذا ما يدفعنا إلى التساؤل حول موقف ابن رشد من هذه المسألة، فما هو موقف فيلسوف قرطبة من مسألة علاقة الذات بالصفات الإلهيّة؟ وما هي أهمّ الأسس التي اعتمد عليها في بناء موقفه هذا، بعد نقده لموقف المعتزلة والأشاعرة حول هذه المسألة؟

قبل أن نبدأ في عرض موقف ابن رشد حول مسألة الصفات لابدّ من أن نتطرّق إلى عرض موقف المعتزلة والأشاعرة حول هذه المسألة، من أجل أن تتضح لنا الرُّؤية أكثر حول موقف فيلسوف قرطبة، ولكن قبل ذلك لابدّ لنا من ضبط مفهوم الصّفة.

1. تعريف الصّفة

1.1. التعريف اللغوي:

هي من مصدر وصَفَ، وهي ما يقوم به الموصوف كالعلم والسَّواد والحسن، وهي أيضا العلاقة التي يعرف بها الموصوف. (جبران، 1992، صفحة 497)

ويعرِّفها الجرجاني في التعريفات بقوله: «هي الاسم الدال على بعض أحوال الذات وذلك نحو طويل وقصير وعاقل وأحمق وغيرها، وهي أيضاً الأمارة اللاّزمة بذات الموصوف الذي يعرف بها». (الجرجاني، 2003، صفحة 136)

1.2. التعريف الاصطلاحي:

يعرفها الإسفراييني بقوله: «الصِّفة عند المعتزلة هو وصف الواصف ولم يكن في الأزل واصف والاسم عندهم التسمية» (الإسفراييني، 1983، صفحة 63) والذي يفهم من هذا التعريف أنّ الصفة عند المعتزلة هي وصف الواصف، وهذه الصفة ليس لها أيّ معنى حقيقي في الخارج.

أمّا الصفة عند الأشاعرة فنجد أبرز تعريف عند الباقلاني (ت 403هـ) في كتابه التمهيد حيث يقول: «الصفة هي الشيء الذي يوجد بالموصوف أو يكون له، ويُكسبُه الوصف الذي هو النّعت الذي يصدر عن الصفة، فإن كانت ممّا يوجد تارة ويُعدم أخرى، غيرت حكم الموصوف وصيرته عند وُجودها على حكم لم يكن

عليه عند عدمِها، وذلك كالسواد والبياض والإرادة والكراهة والعلم والجهل والقدرة والعجز وما جرى مجرى ذلك ممّا يتغيّر به الموصوف إذا وجد به ويكسبه حكماً لم يكن عليه، وإذا كانت الصفة لازمة كان حكمها أن تكسب من وجد به ويكسبه حكماً يخالف حكم من ليست له تلك الصفة، وذلك نحو حياة الباري سبحانه وعلمه وقدرته وكلامه وإرادته وما عدا ذلك من صفاته الثابتة». (الباقلاني، 1957، صفحة 213)

والذي يُفهم من هذا التعريف أنّ للصفة من وجهة نظر الأشاعرة وُجود فعلي حقيقي، وليس مجازي مثل ما ترى المعتزلة، كما أنّها توجد تارة وتُعدّم تارة أخرى.

1.3. أنواع الصفات الإلهية

لقد بين الجرجاني في التعريفات أنواعًا متعددةً من الصفات نذكر منها:

– الصفات الذاتية: وهي ما يوصف الله بها ولا يمكن أن يوصف بضدّها مثل القدرة والعزّة العظمة وغيرها.

– الصفات الفعلية: وهي الصفات التي يجوز وصف الله بضدّها مثل الرضا والرحمة والسخط والغضب وغيرها.

– الصفات الجمالية: وهي ما يتعلّق منها بالرحمة واللطف.

– الصفات الجلالية: مثل القهر والقوة والعظمة والسِّعة. (الجرجاني، 2003، صفحة 136)

ويذكر المتكلمون تقسيما آخر للصِّفات على النحو التالي:

– صفات المعاني: حيث يعرّفِها إمام الحرمين "الجويني" في كتابه الشامل في أصول الدين بقوله «كل وصف دلّ الوصف بها على معنى زائد على الذات، كالعلم والقادر ونحوها» (الجويني، 1969، صفحة 308)، ويمكن أن نطلق على صفات المعاني عدّة تسميات أخرى مثل الصّفات الوجوديّة أو الثبوتيّة لأنّها تثبت لله معاني الكمال لذاته كالعلم والحياة والقدرة والإرادة والسّمع والبصر والكلام. (العماري، 2013، صفحة 97)

– الصفات الذاتية أو النفسية: وهي كلّ صفة إثبات راجعة إلى ذات لا لمعنى زائد عليها، وهي كلّ صفة دلَّ الوصف بها على الذات دون معنى زائد عليه، أو هي كلّ صفة لا يصحّ توهُّم انتفائها مع بقاء النّفس. (الجويني، 1969، صفحة 308) مثل صفة الوجود.

– الصفات السلبية: وهي الصفات التي تحتوي على سلب ما أثناء الوصف، حيث يستحيل هذا السلب على الذات الإلهية، وتنفي عنها ما لا يليق بها كالقِدم، الوحدانية والبقاء، ويقصد بالقدم أنّه لا أوّل له، وبالوحدانية أنّه لا شريك له أو ندّاً له، ومعنى البقاء أنّه لا آخر له وهكذا.

– الصّفات الفعلية أو صفات الفعل: كالخالق، الرازق، المحسن، وغيرها من الصفات الأخرى.

ويمكن أن نجد تصنيفًا آخرًا للصفات. بحيث يدرج الصفات الثبوتيّة والسلبيّة والخبرية تحت جنس الصفات الذاتيّة، ثمّ يجعل هذه في مقابل الصفات الفعلية، وبهذا تكون الصفات على قسمين هما: الذاتيّة والفعلية أو صفات الذات وصفات الفعل.

ويُراد بالصفات الذاتية تلك الصفات التي يكفي في ثبوت الاتصاف بها لثبوت الذات؛

ويُراد بالصفات الفعلية تلك الصفات التي لا يكفي في ثبوت الاتصاف بها ثبوت الذات، بل لابدّ مع ذلك من فرض أمر خارج عن الذات. (العماري، 2013، صفحة 98.97)

هذا فيما يخصّ مفهوم الصّفة وأنواعها، أمّا عن الصفة وعلاقتها بالذات الإلهيّة فذلك هو موطن الاختلاف بين الفرق الكلامية وبين الفلاسفة كذلك، فصحيح أنّ فرقة المعتزلة والأشاعرة أقروا بضرورة إثبات وحدانيّة الذات الإلهيّة، إلا أنهم اختلفوا حول علاقة بالصفات بالذات الإلهية، أي هل الذات والصفات أمر واحد، أم أنّ الذات أمر والصفات أمر آخر، وبعبارة أخرى هل الصفات هي عين الذات وبالتالي لا يمكن الفصل بينهما؟

وللإجابة عن هذا الإشكال لابدّ لنا أن نتطرق إلى موقف كلّ من فرقة المعتزلة وفرقة الأشاعرة حول مسألة علاقة الصفات بالذات الإلهيّة، لأنّ ذلك أمر ضروري من أجل فهم موقف فيلسوف قرطبة حول هذه القضيّة.

2. الصفات الإلهية بين المعتزلة والأشاعرة

2.1. نفي الصفات عند المعتزلة

يعتبر أبو الهديل العلاف (135-235هـ) أوّل معتزلي قال بأنّ الصفات عين الذات، أي أنّ الله عالم بعلم هو هو، قادر بقدرته هي هو، فإذا قلت: قادر نفيت عنه عجزاً وأثبت له قدرة. (البغدادي، 2013، صفحة 89)

وتجدر الإشارة إلى أن المعتزلة ميّزوا بين نوعين من الصّفات، صفات نفسيّة وصفات فعليّة، فأمّا الصفات النّفسية فهي التي لا يمكن أن يوصف الله بضدِّها مثل العلم والقدرة والحياة، إذْ لا يُمكن أن نقول بأنّ الله عالم بكذا وليس عالما بكذا، والصفات النفسيّة في نظرهم غير قائمة به ولا زائدة على ذاته. بعبارة أخرى المعتزلة نفوا القول بأنّ هذه الصفات صفات زائدة على الذات ومعاني قائمة به. (العماري، 2013، صفحة 100) ودليلهم في ذلك أنه لو كان الله عالماً بعلم [زائد أو قائم بذاته] لكان لا يخلو، إمّا أن يكون معلومًا، أو لا يكون معلومًا فإن لم يكن معلومًا لم يجز إثباته، لأنّ إثبات ما لا يعلم يفتح باب الجهالات، وإن كان معلومًا فلا يخلو، إمّا أن يكن موجودًا أو معدومًا، ولا يجوز أن يكون معدومًا، وإن كان موجودًا فلا يخلو، إمّا أن يكون قديمًا أو محدثًا والأقسام كلّها باطلة، فلم يبق إلاّ أن يكون عالما لذاته على ما نقوله. (القاضي، 1996، صفحة 183)

وفي دليل آخر أنّ إثبات صفات زائدة أو معاني قائمة به تصبح هذه الصفات مجرّد أعراض حالة بذاته، وإذا كانت هذه الأعراض حادثة ولا تقوم إلاّ بجسم، لزِم عن هذا القول أنّ الله جسم كباقي الأجسام. والامتناع عن كل هذا لمخالفة مبدأ التنزيه في حقّه تعالى امتنع معه القول بصفات زائدة على الذات. وكذلك امتنع من جهة أخرى وصف الله بصفات قديمة لأنّ في ذلك مساواة بين الله وبين صفاته، بحيث تصير الصفة مشاركة لله في القدم وأزليّة مثله، وهذا مخالف لمبدأ التوحيد. (العماري، 2013، صفحة 101.100)

ولقد وضّح الشهرستاني (1086-1158م) في كتابه الملل والنحل أنّ أصحاب "أبو الهذيل العلاف" وأصحاب المدرسة الهذيلية انفردوا بمجموعة من القواعد، ومن بينها تصورهم للصفات حيث أنكروا أن تكون الصفات قديمة أو زائدة على الذات حيث يقول: «أنّ الباري تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته، قادر بقدرة وقدرته ذاته، هي بحياته وحياته ذاته، وإنّما اقتبس هذا من الفلاسفة الذين اعتقدوا أنّ ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه، وإنّما الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بذاته، بل هي ذاته، وترجع إلى السلوب، واللوازم كما سيأتي،

والفرق بين قول القائل عالم لذاته لا بعلم وبين قول القائل عالم بعلم هو ذاته، أنّ الأول نفي الصفة والثاني إثبات ذات هو بعينه صفة هي بعينها ذات، وإن أثبت أبو الهذيل هذه الصفات وجودها للذات، فهي بعينها أقانيم النصارى أو أحوال أبي هاشم». (الشهرستاني، 2013، صفحة 44)

إنّ قصد المعتزلة من تصوّرهم هذا للصفات هو معارضة التصور المسيحي الذي يجعل الأقانيم قائمة بالذات أو بالجوهر مستقلة عنه ممّا يحتمل التّعدد والكثرة في وصف الذات الإلهيّة على أنّ ذلك لا يعني من ناحية أخرى نفي الصفات عن الذات بدعوى أنّ إثبات صفة ما للذات إنّما يفيد التّعدد فضلاً عن المشاركة بين الله والمخلوقين. (صبحي، في علم الكلام (المعتزلة)، 1985أ، صفحة 192)

هذا عن الصفات النفسية، أمّا عن الصفات الفعلية أو كما تُعرف بصفات الأفعال، فهي مجموع الصفات التي يجوز وصف الله بضدها، أو بالقدرة على ضدّها أي هي الصفات التي يمكن أن تتصف بها الذات الإلهية في حال، وفي حال آخر يمكن أن تتصّف بضدّها، وهي صفات خاصّة بأفعال الله ومشتقّة منها كالخالق من فعل الخلق والرّازق من فعل الرزق، وهذه الصفات جميعها حادثة، لذلك عمد المعتزلة إلى نفيها عن ذاته تعالى (العماري، 2013، صفحة 102)، فالمعتزلة تنفي الصفات عن الذات الإلهية سواءٌ كانت نفسيةً أو كما أطلقوا عليها اسم الأعراض أو أفعالاً؛ والتي تعرف عندهم بالحوادث.

2.2. إثبات الصفات عند الأشاعرة

ذهبت فرقة الأِشاعرة إلى التمييز بين الصفات النفسية والصفات المعنويّة، على اعتبار أنّ النوع الأول من الصفات توصف بها الذات لنفسها، لا قيام معنى زائد على الذات مثل قولنا: واحد قديم. وأمّا النوع الثاني وهو الصفات المعنويّة التي توصف بها الذات لمعنى قائم فيها، فالصفات القائمة بالذات تتمثّل في وجوده تعالى، وأبديتِه، وأنّه ليس بجسم وليس في جهة مخصوصة... وهناك صفات زائدة على الذات وهي سبعة: قادر، عالم، حيّ، حميد، سميع، بصير، متكلم. (فاطمي، 2016، صفحة 245)

فقد ذهبت الأشاعرة إلى إثبات هذه الصفات؛ وأجمعوا على خلاف المعتزلة على أنّ هذه الصّفات صِفات معاني أو صفات معنويّة زائدة على الذات، حيث أثبتوا قيام هذه الصفات بذاته، لكنّهم اختلفوا في طرق إثباتها لذاته، فقال بعضهم بأنّ هذه الصفات تثبت لله تعالى من خلال جوامع أربعة هي: العلّة، الشرط، الدليل، والحدّ. وقال آخرون أنّها تثبت له تعالى من وجهين فقط: أحدهما دلالة الفعل والثاني نفي النقائص عنه سبحانه وتعالى، فأمّا صفاته التي دلّت عليها أفعاله فهي القدرة والعلم والإرادة، لأنّ وقوع الفعل دليل على قدرته، وترتيب أفعاله وانتظامها دليل على علمه، ووقوع الفعل على هذا الحال دون غيره، دليل على إرادته، وهذه الصفات من أجل إثباتها لابدّ من شرط صفة الحياة، لأنّ غياب صفة الحياة يؤدّي تلقائيّاً إلى غياب القدرة والعلم والإرادة. أما صفة السّمع والبصر والكلام فهي صفات واجبة له سبحانه وتعالى لنفي النقائص عنه تعالى من الصّمم والعمى والخرس، ولقد اتّفقوا على أنّ هذه الصِّفات السبع قديمة لا تتغيَّر ولا تتبدّل. (العماري، 2013، صفحة 104.103)

ولقد تطرّق الأشعري إلى هذه المسألة مبيّناً أنّ صفات الله تعالى قائمة بذاته أي أنّها ليست هي ذاته ولا هي غيره، حيث لا يتصوّر أن يكون الله حيّ بغير حياة أو عالماً بغير علم أو مُريدًا بغير إرادة، إذْ لا يوجَد معنى

آخر لعالم إلاّ أنَّه ذو علم، ولا لقادرٍ إلاّ أنَّه ذو قُدرة ولا لمريد إلاّ أنه ذو إرادَة، فالأشعري يثبت هذه الصِّفات قائمة بالذات لا هي هو ولا هي غيره. (صبحي، في علم الكلام (المعتزلة)، 1985أ، صفحة 62)

ويذهب الباقلاني إلى التَّمييز بين الصِّفة والوصف أو بالأحرى الموصوف، فالصِّفة هي الشيء الذي يوجد بالموصوف أو يكون له ويكسبه الوصف أو النَّعت الذي يصدر عن الصّفة، وقد تكون الصفة طارئة في الموصوف كالسواد والبياض والإرادة والكراهية وقد تكون لازمة له فتكسب الموصوف وصفًا يُخالِف من ليست له هذه الصِّفة، إذا كانت طارئة به، كوصف الله سبحانه وتعالى بالعلم والقدرة والحياة والكلام والإرادة، أمّا الوصف مثل قولنا إنّ الله سبحانه وتعالى حيٌّ، قادِر، عالم فهو غير الصِّفة، ذلك أنّ الوصف عبارة عن قضيّة يحكم عليها صدقاً أو كذباً بينما الصفة هي اسم مفرد لا يحتمل الصِّدق والكذب، ومن هنا يمكن القول بأنّ كل وصف صفة، أي كل موصوف له صفة، ولكن ليست كلّ صفة وصفًا. (صبحي، في علم الكلام (المعتزلة)، 1985أ، صفحة 98.97)، وللتوضيح أكثر نقول أن الصِّفة هي الشيء الذي يوجد بالموصوف أو يكون له، ويكسبه الوصف الذي هو النعت الذي يصدر عن الصِّفة، فإذا كانت ممّا يوجد تارة ويُعدم أخرى، غيرت حكم الموصوف وصيرته عند وجودها على حكم لم يكن عليه عند عدمها، وذلك كالسّواد والبياض والإرادة والكراهيّة... ممّا يتغيَّر به الموصوف إذا وجِد به ويكسبه حكماً لم يكن عليه، وإن كانت الصّفة لازمة كان حكمها أن تكسب من وُجِدت به حكماً يخالف حكم من ليست له تلك الصّفة، وذلك نحو حياة البارئ سبحانه وعلمه وقدرته وكلامه وإرادته وما عدا ذلك من صفاته الثابتة. (الباقلاني، 1957، صفحة 213)

وهذه التفرقة بين الصِّفة والموصوف ليست كذلك بين الاسم والمسمَّى، وهو عكس ما ذهبت إليه فرقة المعتزلة، فالباقلاني وَحَّدَ بين الأسماء والمسميَّات صحيح أنّ أسماء الله تعبر عن صفاته، ولكن أسماء الله نوعان: نوع منها هُوَّ هُوَّ إذا كان عائداً إلى ذاتِه مثل: كونه موجوداً وقديماً وواحِداً، ونوعٌ آخر هو اسم الله تعالى يعبِّر عن الصفة الحاصلة له، مثل قولنا عالم يعبِّر عن العلم الحاصل له، والصِّفة هنا غير الوصف أو الموصوف، ولكنَّها أسماء ولا يقال هي غيره لاستحالة مفارقتها له، أمّا إذا كان الاسم راجِعًا إلى إثبات صفة من صفات الفعل مثل العدل والإحسان فهي غيره، لأنه كان له سبحانه وجود متقدم على وجود من عدل أو أحسن عليهم. ومن خلال هذا يوضح الباقلاني رأي الأشاعرة في مسألة صفات الله، إذ أنّ هذه الصفات لا هي ذاته ولا هي غيره، فهي لا هي ذاته لأنّ الصِّفة ليست هي الموصوف، ولا هي غيره إذْ الاسم هو المسَّمى ولا يكون الاسم غير المسمّى، فالذَّات الإلهية مسماة بأسماء: عالم، قادر، حي، ... ومن ثمّ فلا تفرقة بين الاسم والمسمّى. والذات الإلهية موصوفة بصفات كالعلم والقدرة والحياة وغيرها، فلا تكون الذات في العلم أو القدرة أو الحياة. (صبحي، في علم الكلام (الأشاعرة)، 1985ب، صفحة 99.98)

أمّا إمام الحرمين الجويني فيرى في علاقة الذات بالصفات: «أنّ الذات قديمة وأنّ الصفات أيضاً قديمة، وأنّ الصفات ليست عين الذات، وليست غير الذات كذلك، وهذا لا يمسّ قضيّة التوحيد في شيء فالذات قديمة بصفاتها ولا يمكن تصوُّر ذات بدون صفات، وهذا لا يعني أنّ الصفات مقومة للذات، فالذات بنفسها قائمة والصفات بالذات تقوم». (الجويني، 1969، صفحة 78.77)، فالصفات في نظر "الجويني" هي غير الذات وإن كانت هذه الذات لا تعرف إلاّ بهذه الصفات.

أمّا الغزالي فمعروف عليه أنّه هاجم الفلاسفة وخالف المعتزلة في مختلف القضايا خاصّة تلك التي لها علاقة بالجانب اللاّهوتي، ومن بينها مسألة علاقة الصفات بالذات الإلهيّة، حيث كانت ردوده عليهم مبنيّة على أربعة أحكام هي:

أنّ الصفات السبعة التي ذكرناها ليست هي الذات بل هي زائدة على الذات، فصانع العالم تعالى عالم بعلم وحي بحياة وقادر بقدرة وهكذا في جميع الصفات. (الغزالي، 1993، صفحة 155)، وهي أي الصفات كلها قائمة بذاته، ولا يمكن أن يقوم شيء منها بغير ذاته سبحانه وتعالى. (الغزالي، 1993، صفحة 164) وهي أيضا كلها قديمةٌ، لأنّ الله سبحانه وتعالى قديم ولا يمكن أن يكون محلاًّ للحوادث حيث يقول: «إنّ الصفات كلّها قديمة فإنّها إن كانت حادثة كان القديم سبحانه محلاًّ للحوادث وهو محال، أو كان يتّصف بصفة لا تقوم به. (الغزالي، 1993، صفحة 166) أما عن أسماء الله فهي مشتقة من الصفات السبع صادقة عليه أزلاً وأبدًا، فالله سبحانه وتعالى في القديم كان حيًّا، قادرًا، وعالما، وسميعًا، بصيرًا، متكلمًا. (الغزالي، 1993، صفحة 180)

هذا عن موقف المعتزلة والأشاعرة حول علاقة الذات الإلهية بالصِّفات حيث ذهبت فرقة المعتزلة إلى نفي هذه الصفات، أمّا فرقة الأشاعرة فقد ذهبت إلى إثباتها.

3. نقد ابن رشد لموقف المعتزلة والأشاعرة في مسألة الصفات

إنّ النقد اللاذع الذي وجّههُ ابن رشد (520-594هـ) وهو مُحّد بن أحمد بن مُحّد بن أحمد بن رشد، ويُكنى أبا الوليد، ويُلقب بالحفيد (بدوي، 1984، صفحة 19) للمتكلِّمين في مختلف المسائل الكلاميَّة مبنيٌّ على أساس أو مبدأ هام جداً يتمثَّل في الفروقات العقلية الموجودة بين النّاس؛ حيث نجده قسَم الناس إلى ثلاثة أقسام، القسم الأول يتمثَّل في الجمهور أو العامّة ويعتمدون على الأسلوب الخَطابي، والقسم الثاني المتكلِّمون وهم الذين يعتمدون على الأسلوب الجدلي في إثبات والدفاع عن آرائهم ومواقفِهم، أمّا القسم الثالث هم الفلاسفة، وهو أهمّ قِسم في نظر ابن رشد، لأنّهم يعتمدون على الأسلوب البرهاني أو كما يُعرف بالاستدلالي العقلي، ونجد أنّ ابن رشد فصَّل في هذه الأقسام بالتفصيل في كتابه "فصل المقال". ولقد أردنا تبيان هذا التصنيف الرُّشدي للناس من أجل تبسيط وفهم النّقد الذي وجّهه فيلسوف قرطبة للمتكلّمين حول مسألة علاقة الذات بالصفات، ولتكن البداية مع نقده لفرقة المعتزلة.

3.1. نقد ابن رشد لموقف المعتزلة في علاقة الذات بالصفات

انتقد ابن رشد المعتزلة في قولهم بنفي الصفات وجعلها عين الذات، لأنّ التسوية بين الذات الإلهيّة وصفاتها يُعتبر رأي غير سليم وغير صحيح في نظر الجمهور، على اعتبار أنّه ليس بديهيّاً في نظره، وليس هذا ما جاء به الشرع، كما أنّ التصريح به للجمهور يُعتبر بدعة وفي هذا يقول ابن رشد: «قول المعتزلة في هذا الجواب، إنّ الذات والصفات شيء واحد، هو أمر بعيد من المعارف الأول، بل يُظنُّ أنّه مضادٌّ لها. وذلك أنّه يظن أنّ من المعارف الأول أن العلم يجب أن يكون غير العالِم، وأنّه ليس يجوز أن يكون العلم هو العالم إلاّ لو جاز أن يكون أحد المضافين قرينة، مثل أن يكون الأب والابن معنى واحِداً بعينه، فهذا تعليم بعيد عن أفهام الجمهور والتصريح به بدعة، وهو أن يُضلِّل الجمهور أحرى منه أن يُرشِدهم». (ابن رشد، 1998أ، صفحة 134) ثم أن المعتزلة

اعتمدوا على نفس القياس الذي استخدمه الأشاعرة وهو قياس الغائب على الشاهد من أجل نفي الصفات عن الذات، وبهذا فإنّهم قد قاسوا صفات الخالق على صفات المخلوق، ولم يفرّقوا بين الصفات الإلهيّة والصفات الإنسانيّة، وهذا ما أدّى بهم إلى التعطيل وتجريد الله سبحانه وتعالى من صفاته، كما أنّ القول بأنّ الذات هي عين الصفات، وأنّ الذات والصفات شيء واحد يعتبر قولا شاذًّا وبدعة من الناحية الشرعية، وهو بعيدٌ عن البداهة أو ما يسميه ابن رشد بمبادئ العقل أو المعارف الأول، ومن بديهيات العقل هو أنّ الصفة ليست هي الموصوف، فالعلم مثلاً ليس هو العالم ولا يمكن أن يكون العلم والعالم شيئاً واحِداً بأيّ حال من الأحوال، كما أنّ الجمهور لا يمكنه أن يستوعِب أنّ العلم والعالم مترادفان (العماري، 2013، صفحة 107)

ويرى ابن رشد أنّه يجب على الجمهور الإقرار بما جاء به الشرع فيما يتعلّق بالذات والصفات، من غير التساؤل عن حقيقتها وطبيعتها وكيفيّتِها، لأنّ هذا الأمر لا يمكن بلوغه بالطريقة الجدليّة لأنّ الطريقة الجدليّة تنطلِق من مقدّمات غير يقينيّة. يقول «كل من يُعَن بالصَّنائِع البرهانيّة، وسواء كان قد حصلت له صناعة الكلام أو لم تحصل له، فإنّه ليس في قوة صناعة الكلام الوقوف على هذا القدر من المعرفة، إذْ أغنى مراتب صناعة الكلام: أن يكون حكمةً جدليَّةً، لا برهانيَّةً، وليس في قوة صناعة الجدل الوقوف على الحق في هذا.» (ابن رشد، 1998أ، صفحة 136.135).

ويرفض ابن رشد قول المعتزلة بأنّ كل الصفات محدثة على اعتبار أنّ صف القدم تخصُّ الذات الإلهيّة وحدها فقط، ممّا ينفي عنه التعدُّد ومن ثمّ الشرك، وبهذا تكون الصفات هي عين الذات، وهذا ما يرفضه ابن رشد، لأنّ الصفة غير الموصوف كما سبق الذكر، حيث يرى أنّ المتكلِّمون وقعوا في هذه التّأويلات الفاسدة لأنّهم لم يتمكّنوا من تنزيه الذات الإلهيّة عن الجسميّة إلاّ من خلال وجوب الحدوث للجسم وهذا غير كاف لذلك. (فاطمي، 2016، صفحة 249)

3.2. نقد ابن رشد لموقف الأشاعرة في علاقة الذات بالصفات

ومثل ما تعرض ابن رشد إلى نقد القائلين بنفي الصفات عن الذات ونقصد بذلك فرقة المعتزلة، نجده كذلك قد تطرّق إلى نقد القائلين بإثبات الصفات وهم أنصار الاتجاه الأشعري.

فهو يرى أنّ ما ذهب إليه الأشاعرة في مسألة الصفات وقولهم بأنّها زائدة على الذات يؤدّي إلى القول بجسمية الله سبحانه وتعالى، أو القول بتعدد الآلهة في هذا الوجود وهو تقريباً نفس الأمر الذي وقع فيه النّصارى، وهذا الأمر يرجع إلى عدم التفرقة والتَّمييز بين عالمي الغيب والشهادة. وفي هذا يقول ابن رشد: « إنّ الأشعرية يقولون: إنّ هذه الصفات هي صفات معنويّة، وهي صفات زائدة على الذات، فيقولون: إنّه عالم بعلم زائدة على ذاته، وحيٌّ بحياة زائدة على ذاته، كالحال في الشاهد، ويلزمهم على هذا أن يكون الخالق جسماً، لأنّه يكون هناك صفة وموصوف وحامل ومحمول، وهذه هي حال الجسم، وذلك أنّ الذات لابدّ أن يقولوا إنّها قائمة بذاتها، والصفات قائمة بها، أو يقولوا: إنّ كل واحد منها قائم بنفسه: فالآلهة كثيرة، وهذا قول النّصارى الذين زعموا أنّ الأقانيم ثلاثة أقانيم الوجود الحياة والعلم». (ابن رشد، 1998أ، صفحة 134)

ويذهب ابن رشد كذلك إلى أنّ قول الأشاعرة بأنّ الصفات السبع هي صفات معنويّة زائدة على الذات قول خاطئ، لأنّه لو كان ذلك صحيح لأصبح الله سبحانه وتعالى عالم بعلم خارج ذاته وقادر بقدرة

خارج ذاته وحيّاً بحياة زائدة على ذاته، كما هو حال الإنسان في الشاهد، وهذا خطأ ومصدر هذا الخطأ هو قياس الغائب على الشاهد أو قياس الله على الإنسان، وهذا غير ممكن ولا يجوز أن يقاس الخالق بالمخلوق، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى، فوجود الصفات لله تختلف عن الكيفية التي توجد عليه لدى الإنسان، أي أنّ حقيقتها في الشاهد على خلاف حقيقتها في الغائب، وبالتالي لا يمكن القول بأنّ الصفات في المجهول وهو الله من نفس جنس الصفات في المعلوم وهو الإنسان، وهذا يعني أنْ تكون هناك صفة وموصوف، حامل ومحمول، وهذا القول يستلزم أمرين: إمّا أن تكون الذات قائمة بذاتها والصفات قائمة بها، أو أن يكون كل واحد منهما قائماً بنفسه، وفي كلتا الحالتين فإنّ هذا القول يقوم على تصوُّر معيَّن يستلزم وجود جوهراً وعرضاً، والجوهر هو قائم بذاته والعرض قائم بغيره، ولو كان الله من ذات هي جوهر وصفات زائدة على هذه الذات (الجوهر) لأصبح الله جسما وهذا قول باطل. (العماري، 2013، صفحة 107.106). وفي هذا القول يقول ابن رشد: «وإن قالوا: أحدهما قائم بذاته والآخر قائم بالقائم بذاته، فقد أوجبوا أن يكون جوهرًا وعرضًا، لأنّ الجوهر هو القائم بذاته والعرض هو القائم بغيره، والمؤلف من جوهر وعرض جسم ضرورة». (ابن رشد، 1998أ، صفحة 134)

ويبدوا أنّ ابن رشد في نقده لقياس الغائب على الشاهد الذي استخدمه الأشاعرة من أجل إثبات أنّ الصفات الإلهيّة زائدة على الذات كان محقّاً، فقد تعرَّض هذا النوع من القياس إلى نقد لاذع ليس من طرف ابن رشد فقط بل من كثير من العلماء، فقالوا: إنّه قياس فاسد لا يصح استعماله في باب العقائد، وإنّما يستعمله الفقهاء من أجل إثبات حكم شرعي، ولا يفيد إلاّ الظنّ، ويسمِّيه المناطقة بالتمثيل وهو غير معتبر في العقائد عند المحققين، ولا يمكن تحقق شرطه؛ لأنّ شرطه عند الفقهاء هو عدم وجود فارق بين الأصل والفرع، أو بين المقيس عليه والمقيس. (بخيت، 2014، صفحة 251.250).

وعموماً ينتقد ابن رشد المتكلمين ككلّ لأنّهم ليسوا أهلاً للتأويل، ولأنّهم يعتمدون على الطريقة الجدلية، أو الكلامية في مسألة علاقة الذات بالصفات وفي مختلف المسائل الأخرى؛ لذلك يجب أن يكون التأويل خاصًا بأصحاب الطريقة البرهانية دون تبليغه للعامّة.

4. موقف ابن رشد من مسألة علاقة الذات بالصفات

إنّ هذا النقد الذي وجّهه فيلسوف قرطبة للمتكلّمين، وأقصد بالمتكلمين فرقة المعتزلة والأشاعرة خاصّة، نقد لم يكن من فراغ، بل كان نقد له أسس وقواعد ومنطلقات ساعدته على إبراز موقفه من مسألة علاقة الذات بالصفات، وكما سبق الذكر بأنّ ابن رشد يعترف بوجود سبع صفات مثله مثل قول الأشاعرة وذلك واضح من خلال قوله: «وأمّا الأوصاف التي صرّح الكتاب العزيز بوصف الصانع الموجود للعالم بها، فهي أوصاف الكمال الموجودة للإنسان وهي سبعة: العلم، والحياة، والقدرة، والإرادة، والبصر والكلام». (ابن رشد، 1998أ، صفحة 129)

فحسب ابن رشد ليس من شأن العامة، ولا من شأن المتكلمين أن يشغلوا أنفسهم بما لا طاقة لهم به، وينبغي لهم أن يعترفوا بتعدُّد الصفات، وهذه المسألة هي موضوع درس وبحث خاصّة برجال البرهان والفلسفة؛ فالصفات لا يمكن إلاّ أن تبدو متعدّدة من وجهة نظره حقيقة من الواجب ألاّ يصرّح بها للجمهور، ليست لأنّها

خاطئة، بل لأنّهم يعجزون عن فهمها، وهذا هو السبب في أنّ القرآن يعدد الصفات، لأنّه يتجه إلى الناس على الحقيقة وهم الجمهور. (بخيت، 2014، صفحة 254)

فابن رشد أراد أن يكفَّ الجمهور ويزجرهم عن البحث في هاته المسألة، وأراد أن يكتم هذه المسألة عنهم، فالجمهور يكفيهم أن يعترفوا بوجود تلك الصفات دون البحث في علاقة هذه الصفات بالذات الإلهية، ووراء نهي ابن رشد الجمهور عن البحث في هذه المسألة، نجده يخفي وراء هذا الكتمان رأيه الحقيقي الذي يعتقده كفيلسوف من أجل البرهان، ورأيه هذا مفاده أنّ الصفات غير زائدة على الذات، وبهذا نجد فيلسوف قرطبة موقفه قريب من موقف المعتزلة الذين يرون بأن الصفات هي الذات، ويبدو أنّ أهم فرق بين رأي ابن رشد وموقف المعتزلة من هذه المسألة هو أنّ ابن رشد يلوم المعتزلة على التصريح وإذاعة هذا الرأي للجمهور الذي من شأنه أن يؤدي بهم إلى الحيرة والضلال (العتيبي، 1409هـ، صفحة 895.894). ونجد أنّ ابن رشد يوضِّح ذلك في كتابه تهافت التهافت من خلال قوله: «الكلام في علم البارئ سبحانه بذاته وبغيره ممّا يحرِّم على طريق الجدل في حال المناظرة، فضلاً على أنْ يثبت في كتاب. فإنّه لا تنتهي أفهام الجمهور إلى مثل هذه الدقائق، فإذا خيض معهم في هذا بطل معنى الإلهية عندهم، فلذلك كان الخوض في هذا العلم محرما عليهم إذْ كان الكافي في سعادتهم أن يفهموا من ذلك ما أطاقته أفهامهم، ولذلك لم يقتصر الشرع الذي قصده الأول تعليم الجمهور في تفهيم هذه الأشياء في البارئ سبحانه بوجودها في الإنسان». (إبن رشد، 1998ب، صفحة 378)

فمن خلال عرض وتبيان النقد الذي وجّهه ابن رشد للمعتزلة والأشاعرة، نلاحظ أنّه كان لطيفًا في نقده لفرقة المعتزلة، عكس نقده اللاذع الذي كان موجَّها لفرقة الأشاعرة، فهو كما سبق الذكر نجده يعيب على المعتزلة إذاعة موقفهم حول علاقة الذات بالصفات للجمهور، وهذا النَّقد اللطيف الذي وجَّهه للمعتزلة يرجع في حقيقة الأمر إلى أنّ ابن رشد يسير على درب فرقة المعتزلة في مسألة علاقة الذات بالصفات، فهو يقول بعينية الصفات، ويذهب إلى حد التسوية بين الذات والصفات وفي هذا يقول: « وأما أن يكون العالم والعلم شيئا واحدا، فليس ممتنعا بل واجب أن ينتهي الأمر في أمثال هذه الأشياء، إلى أن يتحد المفهوم فيهما وذلك أنَّ العالم إن كان عالما بعلم، فالذي به يكون العالم عالما. أحرى أن يكون عالما، وذلك أن كل ما استفاد صفة من غيره، فتلك الصفة أولى بذلك المعنى المستفاد. مثال ذلك أن هذه الأجسام الحية التي لدينا، إن كانت ليست حية من ذاتها، بل من قبل حياة تحلها، فواجب أن تكون تلك الحياة التي استفاد منها ليس بحي الحياة، حية بذاتها أو يفضي الأمر فيها إلى غير نهاية، وكذلك يعرض في العالم وسائر الصفات » (إبن رشد، 1998ب، صفحة 347)

ومن خلال هذا القول يتضح لنا أن ابن رشد يقول بعينية الصفات. فالصفات هي عين الذات في نظره، ولا يمكن أن تكون هذه الصفات زائدة على الذات أو تكون هي شيئاً والذات شيئاً آخر، بل نجده قد ذهب إلى حد التسوية بينهما، أي التسوية بين الصفات وبين الذات.

الخاتمة: في الأخير ومن خلال التحليل السابق، نكون قد تطرقنا إلى موضوع علاقة الذات بالصفات؛ ويبدو أن هذا الموضوع حساس جدًا كونه يتعلق بالجانب الإلهي، كما أنه أيضا على صلة بعدة مواضيع أخرى مثل مسألة التنزيه الإلهي، ورؤية الله سبحانه، وهي مواضيع أخرى جديرة بالبحث كذلك؛ ومع ذلك فإن هذه الدراسة التي

تطرقنا فيها الى علاقة الذات بالصفات عند فرقة الأشعرية والمعتزلة ونقد ابن رشد لهما حول هذه المسألة قد أزالت بعض الغموض من ذهن القارئ، مما جعل الصورة تتضح حولها أكثر وذلك من خلال النتائج التي توصلنا إليها وهي كالآتي:

1- امتنع المعتزلة عن وصف الذات الإلهية بصفات قديمة، لأن ذلك مخالف لمبدأ التوحيد، وبالتالي الغاية من قول المعتزلة بنفي الصفات كان من أجل الدفاع عن فردانية الله

2- ذهب الأشاعرة إلى القول بأن صفات الله، صفات باقية على عكس مختلف الأعراض الموجودة بالمخلوقات، والتي لا يمكن أن تبقى زمانين.

3- إن الذي يعاب على المعتزلة في نظر ابن رشد حول مسألة علاقة الذات بالصفات، هو اعتمادهم على قياس الغائب على الشاهد، أي أنهم ساووا بين صفات الخالق وصفات المخلوق.

4- يذهب ابن رشد إلى القول بأن مسألة علاقة الذات بالصفات هي موضوع بحث خاص بأهل البرهان فقط ولا يمكن التصريح بها للجمهور، والذي يمكن التصريح به للجمهور هو الصفات التي صرح بها ظاهر الشرع فقط الذي يرتبط بالوجود التمثيلي الحسي من غير تفصيل.

5- رفض ابن رشد قول الأشاعرة بأن الصفات زائدة مع الذات لأن هذا القول يؤدي الى إثبات جسمية الله سبحانه وتعالى من ناحية، وتعدد الآلهة من ناحية أخرى، كما أن هذا القول يفهم منه أن الله قادر بقدرة خارج ذاته، وعالم بعلم خارج ذاته وهذا قول خاطئ.

6- يرى ابن رشد أن تضارب الآراء حول مسألة علاقة الذات بالصفات هو بسبب وُلوجهم عالم التأويل والذي هو ليس من صلاحياتهم، لأن التأويل في نظره خاص بأهل البرهان فقط.

وممّا سبق أقترح ضرورة إعطاء بعض المواضيع التي هي على علاقة بمسألة علاقة الذات بالصفات حقها من البحث، مثل مشكلة التأويل بين ابن رشد والمتكلمين، وعلاقة فكرة السببية بالقدرة والإرادة الإلهية، لأن هذه المواضيع متشابكة بعضها مع بعض.

قائمة المصادر والمراجع:

1. ابن رشد. (1998أ). الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة. بيروت، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية.
2. ابن رشد. (1998ب). تهافت التهافت. بيروت، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية.
3. أبو حامد الغزالي. (1993). الاقتصاد في الاعتقاد. بيروت، لبنان: دار و مكتبة الهلال.
4. أحمد محمود صبحي. (1985أ). في علم الكلام (المعتزلة). بيروت، لبنان: دار النهضة العربية.
5. أحمد محمود صبحي. (1985ب). في علم الكلام (الأشاعرة). بيروت، لبنان: دار النهضة العربية.
6. الإسفراييني. (1983). التبصير في الدين. بيروت، لبنان: عالم الكتب.
7. الباقلاني. (1957). التمهيد. بيروت، لبنان: المكتبة الشرقية.
8. البغدادي. (2013). الفرق بين الفرق. بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية.
9. الجرجاني. (2003). التعريفات. بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية.
10. الجويني. (1969). الشامل في أصول الدين. الاسكندرية، مصر: دار المعارف.

11. الشهرستاني. (2013). الملل و النحل. بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية.
12. عبد الجبار القاضي. (1996). شرح الأصول الخمسة. القاهرة، مصر: مكتبة وهبة.
13. عبد الرحمان بدوي. (1984). موسوعة الفلسفة ج1. بيروت، لبنان: المؤسسة العربية للدراسات و النشر.
14. عبد العزيز العماري. (2013). مناحي نقد إبن تيمية لإبن رشد. بيروت، لبنان: دار جداول.
15. فتيحة فاطمي. (2016). التأويل عند فلاسفة المسلمين (إبن رشد نموذجا). بيروت، لبنان: دار جداول.
16. مسعود جبران. (1992). معجم الرائد. بيروت، لبنان: دار العلم.
17. منيف عايش مرزم العتيبي. (1409هـ). بين إبن تيمية وإبن رشد في الإلهيات، رسالة ماجيستير في العقيدة الاسلامية، إشراف أ.د عبد الفتاح دويدار. المملكة العربية السعودية: كلية الدعوة وأصول الدين جامعة أم القرى.
18. مهدي مُحَمَّد حسن بخيت. (2014). إبن رشد و فلسفته الإلهية. الأردن: عالم الكتب الحديث.